

Nótári Tamás

Referátumok

## Vallástörténeti megjegyzések az Aeneis

### XII. 725–727. sorához

„A fatum mint átfogó motívum vörös fonalként húzódik végig az Aeneisen, s jelentősen hozzájárul annak mind külső, mind belső egységéhez”<sup>1</sup>

Az Aeneis XII. énekében kerül sor Aeneas és Turnus között a döntő összecsapásra; ebben a leírásban a következő sorokat olvashatjuk:

Aen. XII.725–727 .

Iuppiter ipse duas aequato examine lances  
sustinet et fata imponit diversa duorum,  
quem damnet labor et quo vergat pondere letum.<sup>2</sup>

Iuppiter akkor fogta a végzet mérlege nyelvét /egyenlő két tányérjába a két nem egyenlő /sorsot tette, melyik küzdő fele billen a mérleg. (Kartal Zs. ford.)

A két fél között a harc kimenetelét tehát a legfőbb isten, Iuppiter azzal dönti el, hogy mérlege két serpenyőjébe teszi mindkettejük sorsát (fata diversa duorum).

1. Előképek után kutatva már az Iliászban is találunk egy hasonló jelenetet, amelyben Zeusz szintén a mérleg segítségével dönt az Akhilleusz és Hektor közötti harc kimeneteléről.

II. XXII.209.

καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίθειν τάλαντα,  
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε ταυηλεγίος θανάτοιο,  
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἑκτορος ἱπποδάμοιο,  
ἔλαε δὲ μέσσα λαβὼν· ὥππε δ' Ἑκτορος αἰσίμον ἦμαρ,  
ᾧ χεῖτο δ' εἰς Αἶδαο, λίκεν δὲ ἰ Φοῖβος Ἀπόλλων.

Zeusz az arany mérleghez nyúlt s a magasba emelte; /s hosszúranyújtó vég két sorsát tette be abba: /Hektórét meg Akhilleuszét, s tartotta középen /ő maga és Hektór végzet-teli napja lesüllyedt /Hadész háza felé; elhagyta azonnal Apollón. (Devecseri G. ford.)

Már Servius kommentárja is utal arra, mely szerint tudnivaló, hogy e helyet Vergilius úgy fordította le, amint Homérosznál olvasta (Tamen sciendum locum hunc a Vergilio ita esse translatum, ut in Homero lectus est. – Serv. a.h.l.)

Igen jelentős különbség továbbá, hogy míg Homérosz kerosztáziájában a moirában megadott rend végső kifürkészésére kerül sor, tényleges mérés zajlik, addig Vergiliusnál a döntések, a fatumok már előbb ismertek, a mérés csak a fatumok által meghatározott eredmény ünnepélyes kihirdetése.<sup>3</sup> A fatum az Aeneisben átfogó motívum, rendezőelv. Felmerül azonban a kérdés, hogy mi is értendő az egyes esetekben e kifejezés alatt: római vallási fogalom, homéroszi moira, sztoikus végzet, heimarmené, milyen Iuppiter s az istenek viszonya hozzá, milyen kapcsolatban áll a Párkákkal, hogyan kell, illetve lehet az egyes szöveghelyeken értelmezni...?

A homéroszi kerosztázia szolgált tehát a vergiliusi fatum-mérés alapjául. Azonban míg Vergilius Iuppitere a két személyhez kapcsolódó fatumokat méri, addig Homérosz Zeuszra a kéréket (dúo kére).

A kérnek igen különböző jelentései és értelmezései találhatók a szakirodalomban. Malten megcáfolta azon nézetet, mely szerint a kér halotti lelket jelentene.<sup>4</sup> Norden szerint a kér csupán helyettesíti az emberi lelket (pszükhai), egyszerű „Todeslos”.<sup>5</sup> Ez ellentmond az igen szemléletes homéroszi megjelenítésnek.<sup>6</sup> Azon elgondolást pedig, hogy a kér istent, daimónt jelentene, cáfolja az, hogy míg a kér lehet erős vagy gyenge, az istenek azonban mindig telve vannak erővel.<sup>7</sup> Pötscher szerint azon, amelyeket Zeusz a mérleg serpenyőibe helyez a Kér-kér. (Kér halálistennő, azaz magától a haláltól személy-hatáskör-egység) által megtámadott, ezzel átítatott lelkek, melyeket így már magukat is kérenek lehet nevezni, s a viadalból győztesen kikerülő ember, azaz lelkére vonatkozóan ez annyiban helytálló, hogy a harc során az is életveszélyben forgott.<sup>8</sup>

A személy-hatáskörgondolkodás az antik ember számára sajátos módja volt a dolgok megtapasztalásának, amely során a dologi valóságot (tárgyat, folyamatot, állapotot) megélte mint olyat, s megélte egyszerre mint személyes istenséget is.<sup>9</sup> A dolgot és az istenséget ugyanazon szóval jelölik – ez a szövegahagyományban, mivel az antik írásmód nem tett különbséget a maiuscula és a minuscula között, néha jelentős nehézségeket okoz, pl. hogy egy adott esetben fortuna vagy Fortuna írandó; természetesen akármelyiket is írjuk, a másik hallgatólágon is része a fogalomnak és odaértendő. Az azonos szóval történő jelölés külsőleg ugyan egymásmellettséget sugall, ám valójában a személy és az általa képviselt terület, betöltött funkció egységéről van szó, amelyben szükség szerint hol egyik, hol másik aspektus lép előtérbe.<sup>10</sup> Néhány példa segítségével megvilágítva: Ókeanos, a Földet körülfolyló édesvíz gyűrű egyszerre jelöli a vizet és az istenséget, amely ezzel a vízzel azonos. Felesége Thetys, tőlük származnak Homérosz szerint az istenek (Il. XIV.201). A személyes alkotóelem már csak abból is kitűnik, hogy feleségével időnként vitát folytat (Il. XIV.205).

Árészt maga a harc és a harc istensége is egyszerre. Nielsson csupán a harc megszemélyesítésének tartotta, ám ennek határozottan ellentmond azon tény, hogy már a műkénei korban is istenként tisztelték,<sup>11</sup> – a szótó maga kárt jelent, viszont a korabeli gyermekek között találunk olyanokat, akiket a-re-i-jo-nak neveztek, ami ebben a formában az Areshez tartozót jelenti, tekintve a kár jelentést: azon istenhez, aki a harcban az ellenségnek kárt okoz.<sup>12</sup> Homérosznál hadistenként találkozunk vele, személyes komponensének ékes bizonyítéka az Aphroditével lezajlott gáláns kalandja (Od. VIII.,266sq.). Ám ugyanakkor magát a vad harcot is jelenti, ha valami telve van árésszel, akkor az annyit jelent, hogy vad harccal van tele. A harcot megkezdeni Áréa egeirein, a kép nem idegen a rómaiaktól sem, a háború kezdetén Mars-mars templomába lépve annak lándzsáját „Mars, vigila!” (Mars/harc, riadj!) kiáltás kíséretében megérintették – s a harcosok, akik megkezdték a harcot, az áréphiloi elnevezést kapták, amely egyszerre jelenti az Árésznak kedvest, és a harc barátját.<sup>13</sup>

Kérdéses, hogy mennyiben tekinthető a kultusz döntő bizonyítéknak arra nézve, hogy az adott istent személyként is megélték, helyesebben a kultusz hiánya arra, hogy a személyes komponens hiányzott az adott istenségből. Elterjedt nézet, hogy amennyiben egy isten nem rendelkezik kultusszal, csupán személytelen erő, mana, wakonda stb., s így már nem is annyira vallási, mint inkább a mágikus világhoz tartozik.<sup>14</sup> Kétségtelen, hogy az elterjedt kultusz imákkal, áldozatokkal, papsággal, templommal határozott bizonyítéka a személyes istenképnek. Ám a kultusz a vallásos tiszteletnek nem az egyetlen kifejeződési lehetőség; s szükséges volt-e azon istenek számára, akiket igen látványosan és fokozott érzelmi töltéssel éltek meg, külön templomot szentelni? Szükséges-e a mindent látó Héliosznak, a mindent és



mindenkit hordozó Földanyának, Gaiának, vagy a Szépség istennőinek a Khariszoknak, akivel a természet szépségeiben nap mint nap találkozunk, különleges kultuszt létrehozni?<sup>15</sup>

Ugyanakkor egyes istenségek esetén, akiket a görögök és a rómaiak személy-hatáskör-egységként élt meg, a kultusz meglehetősen széles körben elterjedt. Így pl. az eredetileg ide. Eg- és Esőisten Zeusz, a Tiberis folyó (kultikus neve Tiberinus), Árész, a Szelek (pl. az Athénban állami kultusszal bíró Boreas<sup>16</sup> mind a kér, azaz a romlás, a kár (a szó eredetileg végleges), mind pedig a kér, azaz a lélek, szív (a szó végrehajtott) dualisban másodhajtott (kére), a Viharok, a Tempestates (Rómában L. Cornelius Scipio (consul 259; censor 258) sírfeliratából; Dedet Tempestatebus aide meretod,<sup>17</sup> esetén.<sup>18</sup>

Ezek semmiképpen sem minősíthetők csupán a költők által teremtettségeknek, perszifikációknak. Ezen istenségeket leghelyesebb, amint már mondtuk, a W. Pötscher által bevezetett Person-Bereich-Einheitnek, személy-hatáskör-egységnek nevezni. A perszifikációk (Gyűlölet, Ifjúság, Jó és Rossz Lelkiismeret) esetén soha senki nem gondolta volna róluk, hogy személyek volnának, megszemélyesített megjelenésük ellenére csupán dologi jellegük érzékelhető. Míg a megszemélyesítés az allegória körébe tartozik, költői eszköz, addig a személy-hatáskör-egység vallási kategória.<sup>19</sup>

A személy-hatáskörgondolkodásban Árész-árész nem „félíg személy és félíg dolog”,<sup>20</sup> nem megosztás és egymás melletti jelenlét, hanem a dologi valóságnak mint olyannak, és ennek egyszerre mint személyes istenségnek a megélésének egysége.<sup>21</sup>

Azon tény, hogy a homerosi szövegben szereplő kér mind az ártó istenséget,<sup>22</sup> mind az ez által megtámadott lelket<sup>23</sup> is jelentheti, az is alátámasztja, hogy hajtott- tehát egyik fogalom használatának elsődleges volta sem bizonyítható.

A kerosztázia a korábbi pszichosztázián alapul,<sup>24</sup> amelyről vázaábrázolások és Aiszkhülosznak Psziukhosztázia című drámája tanúskodnak. A pszichosztázia alkalmával a lélekben található menosz, vitalitás nagysága vizsgálatik. Akiben több a menosz, annak a serpenyője süllyed le, az győz a harcban, – nem véletlen, hogy Homérosz a Hadészban bolygó lelkeket amenéna karéná-nak, menoszt nélkülöző, erőtlén főknek nevezi. Az ábrázolásban az életerős lélek jóval nagyobb, mint a halálra szánt, ezt az antik művészetből jól ismert kvalitás-quantitás párhuzam, ezek egyenes aránya teszi érthetővé.<sup>25</sup>

A pszichosztáziának kerosztáziává való átalakulása a szemléletmód, az aspektus megváltozására vezethető vissza: amely lélekben túl kevés a menosz, az életerő, azt túlságosan áthatotta a „kér”, ezért süllyed le a halálra szánt lélek serpenyője (a pszichosztáziában, amíg a menoszt mérték, ennek kellett emelkednie). A változást talán az is elősegítette, hogy a Hadész és a sír a föld alatt, azaz „lefelé” található.<sup>26</sup> A pszichosztáziánál az erőt, a kerosztáziánál ennek hiányát, az ebben keletkezett kárt mérték.

Ezen példák nyomán haladva alkotta meg Vergilius a maga mérési jelenetét. A serpenyőkbe a két személy fatumai kerülnek (fata imponit diversa duorum). Homérosz leírásában rögtön értesülünk a mérés kimeneteléről, Vergiliusnál erre csupán a földi eseményekből következtethetünk az eredményre, arra, hogy jelen esetben Aeneas javára született a döntés.

2. Elsőként helyesnek tűnik az ide vonatkozó irodalomban fellelhető főbb nézetek rövid vázolósa.

Máig meghatározó jelentőséggel bír a Richard Heinze által megfogalmazott vélemény, mely szerint a fatum nem más, mint a legfőbb isten akarata, akinek az Aeneisben neve Iuppiter, ám magán viseli a sztoikusok által elképzelt, világmindenséget uraló isten (Allgott)



vonásait.<sup>27</sup> Lényegében azonos nézetet képvisel C. Bailey: Vergilius gondolkodása a sztoikus bölcsélet alapjain nyugszik, az Aeneisben oly nagy szerepet betöltő fatum azonos a heimarmenével.<sup>28</sup> A fatum F. Greiner szerint Iuppiter akarata.<sup>29</sup> K. Büchner, noha a fatumot Iuppiter akaratával azonosnak tekinti, megfogalmazza azon értelmezési lehetőséget, mely szerint a Iuppiter a fatumok irányítója, vagy maga testesíti meg azokat.<sup>30</sup> A. Wlosok értelmezésében a végzet rendje és Iuppiter akarata azonosak.<sup>31</sup> G. Carlsson kifejti, hogy Vergilius Aeneisében a fatum sztoikus tanokra vezethető vissza, s ezért azonos Iuppiter akaratával, ezzel együtt azonban a vergiliusi istenvilágot csupán a költői koncepcióból eredezteti, s szerinte még az sem lehetetlen, hogy a „személytelen fatum” elképzelése is a görög költészetből lett átvéve.<sup>32</sup> W. Kühn tagadja ugyan, hogy Iuppiter akarata és a fatum azonosak volnának, ám ezzel egyidejűleg a fatumot teljességgel függetleníti az istenektől, s csupán a történelem megmásíthatatlan és logikus törvényszerűségét látja benne.<sup>33</sup> A szakirodalomban képviselt álláspontok felsorolását még lehetne folytatni, ám kielégítő eredményre nem vezetne.

Egyik sem ad tűrhetően elfogadható magyarázatot az olyan kérdésekre, mint pl.: Ha a fatum Iuppiter akarata, hogyan értelmezhető a fata deum és a fata Iunonis kifejezés? Ha a fatum megfelel a sztoikus világtörvénynek, a heimarmenének, milyen kapcsolatban áll ez a kifejezés eredeti jelentésével, az „isteni szóval”, „isteni döntéssel”?

Egy kérdés esetén, mely ekkora vitát vált ki, s ily különböző nézeteket szül értelmezését tekintve, célszerűnek látszik magából a szó jelentéséből kiindulni, jelen esetben a „fatum”-ból, különösképpen azért, mivel antik fogalomról van szó, melyben maga a szó a valóság adekvát kifejezésének számít.

A szó eredetét illetően több római szerzőt is lehet idézni: Varro szerint a végzet (fatum) kifejezés abból ered, hogy a Párkák meghatározzák az újszülött életének idejét áltál, hogy kimondják döntésüket. (Ab hoc sc. fari, tempora quod tum pueris constituent Parcae fando, dictum fatum et res fatales. l.l. VI.52) Ezt Fronto is megerősíti, miszerint a végzetet a kimondott szóról nevezik fatumnak. (Fata a fando appellata aiunt. p233, N7)

Az antikok ezen felismerését, nevezetesen, hogy a „fatum” a for, fari, fatus sum igéből ered – melynek jelentése „szól, mond, beszél” – a modern nyelvtudomány is megerősíti.<sup>34</sup> További értelmezéséhez Servius Aeneis kommentárja nyújt segítséget: Modo participium est, hoc est, quae dii loquuntur (Serv. Aen. II.54), azaz a fatum participium, s azt jelöli, amit az istenek mondtak. Tehát maga a kifejezés „isteni szót”, „isteni döntést” (Götterspruch) jelent,<sup>35</sup> alakja a klasszikus latin grammatika szerint participium perfectum passivi, többes száma: fata.

Ugyanakkor tudunk egy „Fata”-nak nevezett istennőről is. Lavinium területén találtak három, a Kr.e. IV.-III. századból származó oltárfeliratot, amely „Fata” istennő kultuszát bizonyítja: 1.: Neuna. Fata, 2.: Neuna. Dono, 3.: Parca Martia/Dono. Neve Neuna (Nona), amit már több irodalmi forrásból ismerünk. „Parca... Nona et Decima a partus tempestivi tempore” – Varro (Gell. III.16,10), „Tria nomina Parcarum sunt Nona, Decuma, Morta et verum hinc Livii ponit ex Odyssea: quando dies adveniet, quem profata est Morta?” – Caesellius Vindex (Gell. III.16,11), aki a Párkák nevééről is tudósít, valamint Livius Andronicus Odysseia-idézete alapján egy a Morta által előre megmondott nap eljövételéről. A Caesellius Vindex által megnevezett Parca Morta/Maurtiáról a három laviniumi kő feliratából is tudunk.<sup>36</sup> Felmerül a kérdés, hogy Fata istennő nevezhető-e Párkának,<sup>37</sup> vagyis precízebben, hogy ugyanarról az istennőről beszélünk-e a Fata és a Parca említésekor?<sup>38</sup>



Nonát a feliratok Fatának, az irodalmi források Parcának mondják, Mortát mind a feliratos, mind az irodalmi forrás Parcaként említi. Ugyanakkor a Livius Andronicus-i töredék Maurtiáról beszél, akinek a „Fata” mintegy értelmezője, azaz tevékenységi köre a „fari”. Varrótól megtudjuk, hogy a Parca nevét a „születés” (partus) szóból veszi, annak egy hangjának megváltoztatásával: „Nam Parca, inquit, inmutata una littera a partu nominata” (Gell. III.16,10). A Parca neve eredetileg Parica volt,<sup>39</sup> azaz szülési, születési istennőként tisztelték.<sup>40</sup> A Parca azonban lehet Morta/Maurtia is, tehát szoros kapcsolatban áll a halállal (mors), ami egy szülési istennőnél a halvaszületés esetén kap különleges hangsúlyt. A források alapján viszont Morta/Maurtia éppúgy állhat Fata istennő mellett értelmezőként, ami nem különösképpen meglepő, ha figyelembe vesszük a „Fata” kapcsolatát a „fatumhoz”, amelynek egyik jelentése: halál, pusztulás, romlás.

A görögök hitében a Moirák, a végzet istennői mérték ki a halandó moiráját, élettrészt, s minthogy végigkísérték az emberi életet, így a születésnél is „tevékenykedtek”.<sup>41</sup> A római gondolkodás e funkciót kettébontja, a születéssel kapcsolatos feladatokat mint Parcae látják el az istennők, az emberi sors felett mint Fatae döntenek.

Míg a görög Moirák mindkét aspektust egyesítik magukban, addig a római vallás e két funkciót két istennő által fejezi ki (Parca és Fata) – köztük a különbség csupán hangsúlybeli, hiszen amint a három felirat és az irodalmi források összevetéséből láttuk, a Parca egyszerre Fata is, a Fata egyidejűleg Parca is.<sup>42</sup>

Rövid magyarázatra szorul azon gondolat, mely szerint „az istennők Fataként és Parcaként tesznek valamint..., illetve a Parca egyidejűleg Fata is és viszont”. A római vallásnak lényeges sajátossága mutatkozik meg ezen a példán keresztül. Míg a görög gondolkodás az isteneket személyként, lényegüket tekintve szemléletesen élte meg, addig a római vallásban az isten mint személy háttérbe lép, működése, funkciója – ez az ún. numen – mögött, ami természetesen nem jelenti azt, hogy a rómaiak isteneiket ne élték volna meg személyes istenként (működésük is személyes akaratuk kifejeződése).<sup>43</sup> A numen eredetileg nem jelentett mást, mint bölintást (mint az akarat kifejezését). A „quo numine laeso” (Aen.I.8.) helyhez Servius a következőket fűzi: Namque Iuno multa habet numina: est Curitis... est Lucina... est Regina... sunt et alia eius numina. Azaz Iunonak sok numenje, isteni funkciója van: Curitis, Lucina – szülést segítő istennő –, Regina, azaz királynő, és még sok más numenje is van. Így tehát ezek mellett Héra-Iuno Argeié, a házasság védője, Karthágó városvédője stb...

Mindezzel együtt bizonyítottnak tekinthetjük, hogy ezen istennő, a Párkák és a Fáták valóban személyiséggel bíró istenségként léteztek a római vallásban.

Tény, hogy mind a fatum, az isteni szó, mind a Fata, az istennő, aki szólt, a fari igéből származik, alakjuk -tus, -ta, -tum végződésű participium perfectum. A klasszikus latin nyelvtenban ezen alak általában passzív jelentésű, kivéve a deponens igék esetén. Ugyanakkor a nyelvtankönyvek bizonyos aktív alakú és jelentésű igék esetén a -tus, -ta, -tum végű participiumoknál aktív jelentést adnak meg (noha ezen alak, amint mondtunk elsődlegesen passzív), így pl. pransus, valaki, aki reggelizett, cenatus, aki étkezett, potus, aki ivott, iuratus, aki esküt tett.<sup>44</sup> A probléma nyelvtörténeti gyökereinek feltárása nélkül is egyértelmű, hogy a -tus, -ta, -tum participium az ősi indogermán nyelvben mentes volt a diathesisről,<sup>45</sup> mind aktív, mind passzív, mind intranszitiv jelentésben állhatott. Azon deponens igéknél, amelyek közé a fari is tartozik, az aktív jelentés az elsődleges, ám a passzív is megengedett.<sup>46</sup> A fatum és a Fata kapcsolata nem tűnik véletlennek, sőt igen valószínű,



hogy egyazon egységes élménynek aktív és passzív aspektusával állunk szemben.<sup>47</sup> A fatum, az isteni szó, a Fata, e szót kimondó istennő tevékenységének az eredménye.

A latinok ezzel a funkcióval a Párkákat is felruházták, ám a tevékenység minden istenre illik, aki egy adott isteni döntést kimond.<sup>48</sup> Ezen felfogás igen sokáig tartotta magát, ugyanis Isidorus Hispalensis szerint is fatumnak azt nevezik, amit az istenek mondanak és amit Iuppiter mond (Fatum dicunt esse, quidquid dii fantur, quidquid Iuppiter fatur. Orig. VIII.11,90). Tehát a fatum a kimondott isteni döntés adása, a fari nem korlátozódott a Párkákra.<sup>49</sup>

3. Induljunk ki a moira, illetve a Moirák vizsgálatánál is a szó eredeti jelentéséből.

A moira annyit jelent mint rész, részesedés, porció,<sup>50</sup> lényegét leginkább a porció (Portion) jelentés teszi érthetővé – jegyzi meg Nielsson –, mivel az idők folyamán a rész (Teil) és a részesedés (Anteil) fogalmak némiképp absztrakttá váltak, noha eredetileg nem hordoztak elvont tartalmat.

Ezt mutatják az Iliász és az Odüsszeia szöveghelyei<sup>51</sup> is, ahol a moira a következő jelentésekben fordul elő: egy istennek a világ feletti uralmának része,<sup>52</sup> adott időtartam,<sup>53</sup> a zsákmányból kapott részesedés,<sup>54</sup> egy adag az étkezésnél,<sup>55</sup> pluralisban a hús darabjait is jelölheti.<sup>56</sup> A „rész” jelentés igen ősi, hiszen már a mükénei görög nyelv is ismeri a mo-ro-pa<sub>2</sub> kifejezést, amely „egy rész tulajdonosa”, illetve „egy földtulajdonos elnevezése a faluban”.<sup>57</sup> A konkrét szerencserészből (Lebensglück) ered a végzet eszméjének a kifejlődése – az egyik ember moirája közvetlen kapcsolatban áll a másikéval, ezért a moira nem vált absztrakt sorsképzetté.<sup>58</sup>

Achilleus minőségileg nagy, ám mennyiségileg csekély moirája, életrésze, anyja, Thetis számára is végzet, saját szavai szerint kaké aisé szült (II.I.418). Tehát részese fia moirájának. Ezért fordul e fontos pillanatban azzal a kéréssel Zeuszhoz, hogy tisztelje fiát, és garantálja moirájának sértetlenségét (II. I.,503). Ami Akhilleusz számára moira, Thetisz számára is az, dicsősége Thetisz dicsősége is.

A moirával jelölt végzet gyakran személyként, illetve személyekként jelentik meg: a végzet istennő a Moirai. Megszemélyesítés helyett tanácsosabbnak tűnik ezen jelenséget Person-Bereich-Einheitnek, azaz személy-hatáskör-egységnek nevezni.<sup>59</sup> A Moira-moira is azon fogalmak egyike, amely esetén a személy és a dologi terület elválaszthatatlan egységet képeznek.<sup>60</sup> A moira nyelvtani neméből következik az istenség neme is.<sup>61</sup> Noha – amint már mondtuk – a kultusz, helyesebben annak hiánya nem bizonyítja az istenség személyes komponensének hiányát, a Moira-moira esetén (annak ellenére, hogy pl. Homérosznál nem jelenik meg oly plasztikusan, mint Árész vagy Themisz) a kultusz bizonyított.<sup>62</sup>

A Moirák száma három, ami eredetileg csak azt volt hivatott jelezni, hogy a görög vallási tudatban „több Moira” élt, a görög nyelv régebbi stádiumában ugyanis a legkisebb szám, amely már többes számként, pluralisként állhat, a három, mivel abban a korban a nyelv még ismerte a kettesszámot, a dualist.<sup>63</sup> A későbbiekben számuk, egyéb isteni hármasságok, pl. a Hórák mintájára háromban rögzült, s az egyes személyek szerepe is világosan meg lett határozva (Klóthó, Lakhészisz, Atróposz).

Jóval lényegesebb és több vitára okot adó kérdés a moira-Moira és Zeusz, illetve a moira és az istenek viszonya. A szakirodalomban képviselt nézetek három fő csoportba sorolhatók: míg az egyik csoport a moirát Zeusz alá, a másik Zeusz fölé rendeli, addig a harmadik nézet szerint képviselői többek között Nielsson és Pötscher – az alá- vagy fölérendelés kérdésfelvetése nem felel meg a görög vallási gondolkodásnak, szerintük a moira egy az



istenektől teljesen heterogén elképzelés,<sup>64</sup> az pedig, hogy a Moirák maguk is istennők, nem hat zavaróan a logikusan felépített teológiai rendszert nélkülöző görög hitvilágban.<sup>65</sup> Az istenek garantálják a rendet, így szerepük jóval aktívabb, mint a moiráé, ám a moira maga azon rend is, melyet az istenek fenntartanak; így tehát bizonyos értelemben Zeusz és az istenek a moira felett állnak, ugyanis megvalósítják azt, ám megint más nézőpontból a moira-Moira áll az istenek felett, hiszen az fejezi ki azon rendet, amelyet az isteneknek meg kell valósítaniuk.<sup>66</sup> Említést érdemelnek még a hüper maron és hüper aisan kifejezések, amelyek egyértelműen bizonyítják, hogy a moirában illetve az aiszában foglalt rend nem merev, statikus és változtathatatlan vasvégzet, amit a Moira-moira személy-hatáskör-egység által adott karakter különösképp érthetővé tesz.<sup>67</sup> E két kifejezés (II. XVI.780) magába foglalja egy a végzetén túli, s ezáltal végzet feletti esemény illetve cselekvés lehetőségét,<sup>68</sup> alátámasztván az előbb mondottakat.

4. Következzék tehát néhány vergiliusi szöveghely, amelyek segítségével a fatumnak az Aeneisben betöltött szerepe talán valamivel pontosabb megvilágításba kerül.<sup>69</sup>

a) Fatum általánosságban<sup>70</sup>

Aen. I.2. *fato profugus*

Aeneas nem a végzet elől, hanem a végzet által űzve menekül.<sup>71</sup> Servius írja kommentárjában e helyhez: *Fato ad utrumque pertinet, et quod fugit, et quod ad Italiam venit; et bene addit „fato”, ne videatur aut causa criminis patriam deseruisse aut novi imperii cupiditate* (A „végzet által” kifejezés mindkettőhöz tartozik, mind ahhoz, hogy menekül, mind ahhoz, hogy Itáliába jön; helyesen teszi hozzá (ti. Vergilius) a *fato* kifejezést, nehogy úgy tűnjék, hogy hazáját büntette vagy új uralomra való áhítozása miatt hagyta volna el.). Az Aeneas jelölő *profugus* egyaránt tartozik mint az „*Italiam venit*”, mind a „*Troiae ab oris profugus*” kifejezésekhez; ezen szerkesztést nevezi a latin és görög grammatika *apo koinunak*. „*Apo koinuról* van szó akkor, amikor egy szót, amely csak egyszer van kitéve, többször értünk és több helyre kapcsolunk. Például: „eltávoztván kérte a férfiakat, leginkább ezt és ezt.” Itt *apo koinu* szerkesztésű a »kérte« (Phoebammon).<sup>72</sup>

A *fatum* deklinált alakja egyes számban áll, az egyes istenek által adott fatumok háttérben maradnak, ezeknek egységes rendelkezéseit fejezi ki a *singularis*.

Aen. XII.819 sq. *Illud te, nulla fati quod lege tenetur, / pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum.*

Iuno, akinek kezdeti haragja (Aen. I.8-11), amint azt Iuppiter előre megmondotta a fiáért, Aeneasért könyörgő Venusnak (Aen. I.279-282), csillapodván már csupán azt kéri Iuppitertől, amit a *fatum* egy törvénye sem tilt, *Latiumért* és az övéinek (Iuppiter népének) nagyságáért könyörög, a trójaiakat már nem fizikai valójukban kívánja elpusztítani, hanem kizárólag nevük eltörlését követeli (*occidit, occideritque sinas cum nomine Troia*. Aen. XII.826). A kérés a ma embere számára talán nem tűnik oly súlyosnak, ám a rómaiak, miként általában az antik népek a névnek igen fontos léthordozó szerepet tulajdonítottak, a név kiveszése szinte azonos kegyetlenségű sors a nép kipusztulásával. A *fatum* és a *lex* kapcsolata a heimarmené törvényszerűségére emlékeztetnek, Iuppiter akaratára, amely a logosban jut kifejezésre.

A heimarmené fogalmát a ion bölcselők teremtették meg, a VI-V. században még a filozófiai fogalomtárban is igen csekély jelentőséggel bírt, a közgondolkodásban értelemszerűen háttérben maradt a moira, ananké és aisa fogalmához képest. Vizsgálódásuk

középpontjába a sztoikus bölcselők emelték.<sup>74</sup> A szó – akárcsak a moira – a meiomai (osztani) igére megy vissza. Betekintésünk számára azért bír némi fontossággal, mert a rómaiak gyakran fordították fatummal (hasonlóképpen szerepelt fati necessitas, vis fatalis, fatalis lex és necessitasként is).<sup>75</sup>

Maga a „heimarmenē” kifejezés soha nem vált latin terminus technicusszá, egyedül a posztklasszikus Firmicus Maternus vette át asztrológiai tárgyú művébe „himarmene” alakban.

Az áthághatatlan, feltétlen kényszerítő erejű végzetet jelenti, amellyel szemben a halandó, s maga a halhatatlan isten is teljességgel tehetetlen (A moira, mint mondtuk, kevésbé szigorúan dogmatikus fogalom, enged bizonyos cselekvési függetlenséget az egyéni sors alakításában, nem feltétlen erejű világtörvény.)<sup>76</sup>

A fatumnak mint feltétlenül kényszerítő szükségszerűségnek, necessitasnak a felfogása kétségkívül az „isteni döntés” jelentésből ered, ám ezt mint necessitást csupán a heimarmenē hívta életre.<sup>77</sup>

A fatum fogalmába egyes kutatók – különösképpen e század elején – túlzott sztoikus hatást kívántak belemagyarázni, amint ezt F. Altheim is hangsúlyozza.<sup>78</sup> Valószínűleg hozzájárult a fatumnak mint sztoikus végzetnek a kialakulásához a fatumnak mint dictumnak a kapcsolata a logosszal; a fatum vallási tartalma és a logosz némi vallási színezete is elősegítette ezt a folyamatot.<sup>79</sup>

Említettük a görögök által kialakított további két végzetfogalmat, az aisát és az anankét is, ám ezek tárgyalásába itt szükségtelen belebocsátkozni, mert – bizonyos, jelenlegi vizsgálódásunk szempontjából irreleváns eltérésektől eltekintve – az aisát azonosnak tekinthetjük a moirával,<sup>80</sup> a későbbi fejlődést tekintve pedig az anankét a heimarmenével.<sup>81</sup>

Ezen értelmezés esetén azonban nehezen értelmezhető Iunonak a végzet elleni hosszas harca, noha azt maga is ismeri (Aen. X.794).

Aeneas sorsára – természetesen Iuppiter mellett – két istennő van döntő befolyással, anyja, Venus, és Iuno, Iovis et soror et coniunx (Aen.I.46.), a trójaiak, s így Aeneasnak is legádázabb ellensége. Venus el akarja juttatni fiát Itáliába, hogy ott népének új hazát találjon, s feltámadhasson Trója birodalma; kívánságát a fatumok többsége támogatja, és be is teljesíti. Iuno szerepe már jóval problematikusabb és sokrétűbb. A szakirodalom szinte egységesen „Aeneas gonosz szellemének”,<sup>82</sup> „a kísértés megtestesítőjének”, „Iuppiter és a fatum ellenségének”, „a démoni hatalmak isteni szimbólumának”<sup>83</sup> nevezi.

Ezen jellemzéseket olvasván felmerül a kérdés: Hogyan ábrázolhatta a mélyen vallásos Vergilius így a rómaiak legfőbb istennőjét, a capitoliumi triász tagját ilyennek? Valóban ilyennek ábrázolta volna?

Iuno ténykedésének megítélése szorosan összefügg a fatum értelmezésével: ha a fatum Iuppiter akarata, világtörvény, vasvégzet, heimarmenē stb., akkor Iuno valóban ez ellen lázad, tettei bűnösök, erkölcstelenek. Ez igen különös volna egy római főistennő esetén.

A feltehetően helyes megoldáshoz a pötscheri értelmezés közelebb vihet. Tehát ha a fatumok az istenek döntései, ha fata Iovis csak azáltal és annyiban lesz belőlük, hogy Iuppiter koordinálja és ezzel magáévá teszi őket, akkor Iuno is más megítélés alá esik: Iuno akarata nem a fatum ellen lázad, mert az ő döntése is fatum; a trójaiak vesztere tör ugyan, s ebben szembeáll a többi – jóformán az összes többi – istenséggel, ám míg a fatumok nem válnak egységgé, azaz amíg Iuppiter ki nem mondja, hogy „Eddig és ne tovább!” – Ulterius temptare veto! (Aen.XII.806) – addig nem beszélhetünk a világrend elleni lázadásról.<sup>84</sup>

Iuno ellenséges viselkedése magyarázatot nyer a régi Zeus–Héra-viszály és a trójaiakkal



szemben táplált ősi ellenszenv alapján. Ő maga sem tesz egyebet, mint megkísérli saját teljes joggal adott fatáját érvényre juttatni. Magatartása ellenszenves, haragja kegyetlen, de nem erkölcstelen, hiszen istennőről van szó. Az emberek bűnt követhetnek el biztatására, befolyására, parancsára, s ezek az emberek bűnössé is válnak.<sup>85</sup> Iuno mint istennő lehet kegyes vagy kegyetlen, erkölcsi értelemben magatartása túl van jón és rosszon.

## b) Fatum konkrétan<sup>86</sup>

Aen. I.299. nec fati nescia Dido

Iuppiter miután az őt könyörgéseivel ostromló Venust megnyugtatta, Hermest küldte az égből, hogy Karthago vendégszeretően nyíljk meg a trójaiaknak, s hogy őket a „fatumáról mit sem tudó Dido királynő” ne űzze el birodalma határából. Jelen esetben a fatum a Didóra mért sorsot, Aeneas iránti végzetes szerelmét és tragikus öngyilkosságát jelöli. A konkrét döntést a singularis érzékelteti.<sup>87</sup>

Aen. VI.713sq. animae, quibus altera fato/ corpora debentur.

Anchorises az Alvilágban azon lelkekről szól fiának, Aeneasnak, akiknek a sors új megtestesüléssel tartozik. A lélekvándorlás gondolatát Vergilius az orphikus-püthagoreus hagyományból meríti.<sup>88</sup>

## c) Fatum bizonyos asztrológiai vonatkozásokkal

Aen. IV.519sq. testatur moritura deos et conscia fati/ sidera

E jelenetben a halni készülő Dido hívja tanúul a fatumot ismerő csillagokat. Tény, hogy a heimarmené fogalmához gyakran járultak asztrológiai képzettársítások akár mellékkomponensként, mint a sztoikusok, akár fő alkotóelemként, miként a chaldeusok gondolatvilágában. Azonban ezen szöveghely, miként Vergiliusnál oly gyakran, lehetőséget nyújt a sztoikus értelmezésre, ám az ezt alátámasztó érvek nem kényszerítőek; a Kre. I. század Rómájában erős divatja volt az asztrológiának. Természetesen egyes – műveltebb – elmékben az asztrológiai tanok filozófiai gondolatokkal is társulhattak.<sup>89</sup>

## d) Fatum divom

Aen. VII.50sq. Filius huic fato divom prolesque virilis,/ nulla fuit primaque oriens erepta iuventa est.

A szövegben a már idős Latinus királyról van szó, akit az istenek által rendelt sors nem ajándékozott meg fiúutóddal, egyszülött fiát kora ifjúságában ragadta el tőle a halál. Az egyes számot feltehetően az indokolja, hogy az istenek közös döntését a költő az egység szemszögéből fogja fel.<sup>90</sup>

## e) Fata általánosságban<sup>91</sup>

Aen. I.18. si qua fata sinant

Vergilius Iuno Karthagót legfőbb hatalommá tevő terveiről szól, amelyeket azonban a többi isten által adott fatum korlátozhat, illetve meg is gátolhat. A rómaiak világuralmát, melynek majdan Karthago vesztére kell lennie, e szöveghely szerint már a Párkák is elhatározták (sic volvere Parcas – 1.22). Itt a Párkákról mint a fatumok személyes hordozóiról van szó, ám amint láttuk, a fatumok nem csupán ezen istennőktől (Fatae-Parcae) származhatnak.

Aen. I.39. quippe vetor fatis

Iuno – hiszen maga is istennő, Iovis et soror et coniunx – már előre tudja, hogy a többi fatum meg fogja őt gátolni bosszútervének kivitelezésében, vagyis abban, hogy a trójaiak

nemzetségét eltörölje a föld színéről, hogy írmauk se maradjon. Ám a fatumok nem azonosak a heimarmené világtörvényével, tehát bizonyos módosításokra, haladékokra és egyéni tettekre még mindig van lehetőség. Aeolus azért véli megengedettnek, hogy Iuno parancsát teljesítse (mihi iussa capessere fas est -I.77), vagyis a tengeren hajózó trójaiak elveszejtésére pusztító szélvihart támasszon.

Aen. X.67. *Italiam petiit fatis auctoribus, esto.*

Aeneas az égiek fatumainak konszenzusa vezette Itáliába, s Iuno ezt – látszólag – el is fogadja (*esto!*).

Aen. XI.701. *dum fallere fata sinebant*

Amíg a fatumokat be lehetett csapni, ki lehetett kerülni – e gondolat szoros rokonságot mutat a homéroszi hüper moron (II.XVI.780) kifejezéssel, amely meghagyja a lehetőséget egy a fatum illetve moira feletti eseménysorra. A moira és a fatum léte és működése nem jelent egyszerre fatalizmust is.<sup>92</sup>

f) Az istenek által adott fata – fata deum<sup>93</sup>

Aen. II.54. *si fata deum, si mens non laeva fuisset*

Ha az istenek által adott fatumok és az emberi elme nem lettek volna balgák, Trója még állana, s Priamos fellegvára is megmaradt volna – panaszolja Aeneas.

Aen. II.257. *fatis deum defensu iniquis*

A görögök cselét (*dolos Danaum*) közvetlenül sikerre juttató Sinont az istenek igaztalan fatumai védtek.

Mindkét esetben elsősorban a trójaiaknak – ilyen vagy olyan okból – vesztét kívánó istenek fatumairól van szó. A falovat Minervának szánt fogalmi ajándéknak álcázták, az ő pajza alá menekültek a Laocoont és két fiát megölő kígyók is (Aen. II.199–227). A lovat Minerva mellett a trójaiak vesztére törő *saeua memor Iuno* is védelme alá vette.

g) Fata Iunonis

Aen. VIII.291sq. *ut duos mille labores/ rege sub Eurystheo fatis Iunonis iniquae pertulerit.* Herkulesnek Eurystheus király uralkodása alatt igen sok megpróbáltatást kellett az igaztalan Iuno fatumai folytán kiállnia. A fatum valószínűleg azért áll pluralisban, mert minden egyes Hercules labort külön fatum mérte rá. E szöveghely egyértelműen cáfolja azon sztoikus hatás jelentőségét eltúlzó nézetet, mely szerint „a fatum Vergiliusnál nem más, mint a legfőbb isten akarata”.<sup>94</sup>

h) *Contraria fata*<sup>95</sup>

Aen. I.239. *fatis contraria fata rependens*

A fiáért aggódó Venus azzal vigasztalta magát eddig, hogy a fatumokat az ellentétes fatumokkal vetette össze / ellensúlyozta. Azon tény, hogy a fatumok ellentétesek lehetnek, *luce clarius* mutatja, hogy semmiképpen sem csupán a legfőbb isten döntéseit láthatjuk a fatumokban. Ha ezt nem fogadnók el, Iuppitert könnyen a személyiséghasadás gyanújába kevernénk. Tehát itt a fatumok vagy egy adott személy döntéseit jelentik, aki ezeket időközben megváltoztatta, vagy többek döntéseit, akiknek a tervei egymással ellentétesek.<sup>96</sup>

Egyik gondolat sem illik bele a sztoikus világképbe. A sztoikus ember minden körülmény között ragaszkodik egyszer kimondott elhatározásához; amit egyszer eldöntött, azt nem változtatja meg – mennyivel inkább állna ez egy sztoikus isten esetén? Ha azonban csupán Iuppiter időközben megváltozott döntéséről volna szó, nem adna túl sok értelmet, hogy



Venus ezeket vesse össze. *Lex posterior derogat priori*. Egy döntés megváltoztatásával, azaz új döntés hozatalával a korábbi *eo ipso* hatálytalanná válik. Venus nem mérlegelheti a hatályos és hatálytalan döntések közötti különbséget.

Így a fatumok kétséget kizáróan több isten egymásnak ellentmondó döntéseit jelentik, amelyeket Iuppiter imperiummal bíró gondos római magistratus mintájára, *primus inter pares*ként hoz közös nevezőre. Konszenzus, közös akaratképzés a célja, nem zsarnoki önkény.

Venust azzal nyugtatja meg, hogy sem az ő döntése, sem más istenek akarata nem változott meg, s hogy noha Iuno még gyötri Aeneas és társait, végül meg fog majd enyhülni, s vele együtt támogatni fogja Róma tógás népét. *Quin aspera Iuno/quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat, consilia in melius referet, mecum fovebit/Romanos, rerum dominos gentemque togatam.* (I.279.)

## i) Fata Iovis<sup>97</sup>

Aen. IV.612. *si... necesse est, et sic fata Iovis poscunt.*

Ha szükséges, s így kívánják a Iuppiter által adott fatumok. Iuppiter fatumai nem lehetnek önkényesek, amint ezt a szükségszerűsége való utalás (*necessitas*) is mutatja. A szükségszerűség a heimarmené fogalmának sarkalatos alkotóeleme, ám Vergilius itt sem elsődlegesen filozofikus színezettel ábrázol, a *necesse* úgyszintén jelölheti az isteni döntések által meghatározott eseménysort. Iuppiter az isteni döntések összehangolója, tehát az istenek által adott fatumok a maguk összességében – amelyeknek természetesen Iuppiter fatuma is része – az őket harmonizáló főisten döntései is; ezen a ponton találkozunk legközvetlenebbül kimutathatóan az Aeneisben a római vallás és a sztoikus filozófia.<sup>98</sup>

## j) Fata „oracula” közelében<sup>99</sup>

Aen. II.246. *tunc etiam fatis aperit Cassandra futuros*

Apollo parancsára Cassandra feltárja a fatumokat, ám ezen összefüggésben részint csupán az isteni fatumok hirdetője.

## k) Fata mint halál<sup>100</sup>

Aen. IV.20sq. *miseri post fata Sychaei/ coniugis*

Dido megvallja nővérének, Annának, hogy férjének, Sychaeusnak halála után először és egyedül Aeneas keltett benne vonzalmat. Itt a fata egyszerűen halált jelent. A pluralis használata valószínűleg azzal magyarázható, hogy a halál az utolsó fatum, tehát *post fata*, a rá vonatkozó összes isteni döntés beteljesülése után következik be.<sup>101</sup>

## l) Fata bizonyos filozófiai színezettel, kivéve, ahol fata Iovisról szól a forrás.

Aen. V.706sq. *vel quae portenderet ira/ magna deum vel quae fatorum posceret ordo*

Nautes, akit maga Pallasz istennő tanított ki, mondja el, hogy mit hoz majd az istenek nagy haragja, s mit követel a fatumok rendje. A *fatorum ordo*, mely az isteni döntések egységes voltára utal, pontosan megfelel ugyan a sztoikus heimarmené fogalmának, ám az *ira magna deum* alapvetően idegen az apatheiót hirdető sztoától. A sztoikus bölcs szerint minden indulat, szenvedély hibás, ki kell őket gyomlálni az ember lelkéből. Ezen szenvedélyek közül a harag a legveszélyesebb, Seneca egy egész művet szentelt e kérdéskörnek (*De ira*). Vergilius jellemzően itt is bizonyos filozófiai színezetet ad mondanivalójának, viszont egységes rendszerbe most sem kapcsolja a bölcséleti elemet.

Aen. V.709sq. *quo fata trahunt, retrahuntque sequamur; / quidquid erit, superanda omnis fortuna ferendo est.*

Aeneas szájából hangzik el a gondolat: bármerre hánynon és vessen (oda majd vissza vonszoljon) a végzet, követni fogjuk; jöjjön akármi, a szerencse minden változását le lehet győzni azáltal, hogy elviseljük/kiálljuk.

E mondat önkéntelenül is a Senecánál olvasható „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.” (Ep. CVII.10), azaz „Az őt követőket a sors vezeti, az ellenszegülőket magával vonszolja.” szentenciával felállítható párhuzamra csábít, ám itt a trahere nem értelmezhető a senecai gondolat segítségével, ugyanis Aeneas épphogy volens, – nem véletlenül állandó eposzi jelzője a pius, a kegyes, – az istenek fatumait akarván, azok előtt meghajolván követő. Hogy a fatum ide és oda, ellentétes irányba sodorja az embert, jól ismert a római vallásos világkép számára is. És hogy ezeket el kell viselni, s így úrrá lehet lenni felettük, éppúgy illik egy sztoikus bölcshez, mint egy jó római katonához vagy földműveshez.<sup>102</sup>

A fatum és a fortuna között lényeges különbségnek tűnik a következő. Fortuna római istennő, akinek kultusza van, míg a fatum és a fata nem kultikus fogalmak – nem szabad ugyan megfeledezni Fata istennőről, akinek a neve a fatuméval azonos tőből származik, ám míg a „fortuna” azonos „Fortuna” istennővel, hiszen ez is személy-hatáskör-egység, addig a „fatum” nem azonos „Fata” istennővel, nem képez vele személy-hatáskör-egységet.<sup>103</sup>

5. A fatum tehát a római gondolkodás sajátos eredménye, amely kétségtelenül hasonlóságot mutat a görög moirával, s később a sztoikus heimarmené kifejezőjévé is válik. Ide vonatkozóan idézzük Franz Altheim megállapítását: „Die Anschauung vom Wirken des fatum gründet sich nicht auf philosophischer Doktrin, sondern bedeutet, wie man betont hat, den Ausdruck einer spezifisch römischen Zeit- und Geschichtsvorstellung.”<sup>104</sup>

„Betekintésünk” végéhez közeledve álljon itt néhány általános megjegyzés a rómaiak fatumra – s ezzel összefüggésben istenképükre vonatkozóan – összehasonlítva a görög gondolkodással:

- A görögök gondolkodásában a sors és az ezt alakító isteni működés alapvető rendet alkotó részek, életrészek (moirai) egészéből állott; a rómaiak úgy vélték, hogy a sorsot a történelemben, időbe ágyazott isteni döntések alakítják.

- A görög sorsot az istenek mint részt kimérték, a Moirák ténykedésükkel, szövessellonással szabályozták; a rómaiak hitében az istenek illetve a Párkák (Fáták) döntésük kimondásával, a kimondott szó erejével teremtették meg azt.

- A görög istenek „létezése” ontológiaiilag jobban megalapozott, mint a rómaiaké. A görög isten „személyként” jelenik meg, eredetét, származását tekintve theogóniába illeszkedik, valamely más istenségtől illetve istenségektől származik; a római isten is természetesen személyes isten, ám megélése inkább valamilyen cselekvéshez, illetve funkciójához kapcsolódik: a numenjéhez, illetve kimondott döntéséhez, fatumához. Származását tekintve – már amennyiben az adott római isten nem görög előkép alapján keletkezett – egyszerűen „van és működik”.

- Mind a görögökre, mind a rómaiakra jellemző a Person-Bereich-Denken, a személy-hatáskör-gondolkodás, ami isteneiket illeti.

Vergilius Aeneisében a fatum mint rendezőelv, s a fatumot teremtő istenek működése mélyen a római vallásban gyökerezik. Vergilius elsősorban költő, és nem filozófus, nem doktrínát alkotott, hanem nemzeti-vallási eposzt; a római gondolkodásmódot, amit nyugodtan nevezhetünk vallásnak, élte, ebben voltak elsődleges gyökerei, a filozófiát – hangsúlyosan a sztoikus bölcséletet – igen jól ismerte.



## Felhasznált irodalom

- Altheim, F.: *Römische Religionsgeschichte*. I–II. köt. Berlin, 1956.
- Bailey, C.: *Religion in Virgil*. Oxford, 1935.
- Bliss, F. R.: *Fato profugus, Classical...* Studies in Honor of B. L. Ullmann. Rome, 1964,
- Boyancé, P.: *La religion de Virgil*. Paris, 1963.
- Brugmann, K.: *Griechische Grammatik*. München, 1913<sup>4</sup>.
- Buchheit, V.: *Vergil Über die Sendung Roms, Gymn. Beihefte 3*, Heidelberg, 1963
- Büchner, K.: *Der Schicksalsgedanke bei Vergil*. Freiburg i. B., 1945.
- Carlsson, G.: *The Hero and Fate in Vergil's Aeneid*. Eranos 43, 1945.
- Dér T.: *A kettős kötésű dativus Horatiusnál*. AUSz 1981.
- Eberling, H.: *Lexicon Homericum*. I–II. köt. Hildesheim, 1963.
- Fauth, W.: *Aisa, Der Kleine Pauly I*. München, 1979. 189sq.
- Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York, 1951.
- Greiner, F.: *Die Fatumvorstellungen*. Göttingen, 1952.
- Gundel, W.: *Heimarmene*. RE VII,2622sq.
- Heinze, R.: *Virgils epische Technik*. Leipzig, 1915.
- Köves-Zulauf, T.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Bp., 1995.
- Kullmann, W.: *Das Wirken der Götter in der Ilias*. Berlin, 1956.
- Kühn, W.: *Götterszenen bei Vergil*. Heidelberg, 1971.
- Kühner, R.–Blass, F.–Gerth, B.: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. I–II. köt. Hannover, 1890–1904<sup>2</sup>.
- Latte, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München, 1960.
- Malten, L.: *Ker*. Re Suppl. Bd. 4, 883 sqq
- Nielsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*. I–II. köt. München, 1955<sup>2</sup>.
- Pötscher, W. 1959: *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode*. WSt. 72, 1959.
- Pötscher, W. 1973: *Schicksalswägungen*. Kairos 1973, FS. f. E von Ivánka
- Pötscher, W. 1978: *Person-Bereichdenken und Personifikation*. Lit.-wiss. Jb., N.F. 19, 1978.
- Pötscher, W. 1961: *Hera und Heros*. RhM. 1961.
- Pötscher, W. 1977.: *Vergil und die göttlichen Mächte – Aspekte seiner Weltanschauung*. Hildesheim, New York, 1977.
- Pötscher, W. 1960.: *Moirai, Themis und Timé im homerischen Denken*. WSt. 73, 1960.
- Pötscher, W. 1979. III.: *Moirai, Der Kleine Pauly III*. München, 1979, 1329sq
- Pötscher, W. 1979. II.: *Numen, Der Kleine Pauly II*. München, 1979, 188sq.
- Pötscher, W. 1988: *Das römische Fatum – Begriff und Verwendung*. In Pötscher, W.: *Hellas und Rom*, Hildesheim – Zürich – New York 1988. (Eredeti megjelenési hely: ANRW II 16, 1978.)
- Roscher, W. H.: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig, 1884–1937.
- Rubenbauer–Hoffmann: *Lateinische Grammatik*. München, 1955<sup>12</sup>
- Szádeczky-Kardoss S. – Tegye I.: *Szöveggyűjtemény a régi római irodalomból*. Debrecen,

1998.

- ☞ Ventris, M. – Chadwick, J.: *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge, 1956.
- ☞ Walde-Hofmann: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch I*. Heidelberg, 1938.
- ☞ Williams, R.D.: *The sixth Book of the Aeneid*. Greec and Roma, vol. 11.1964.
- ☞ Wlosok, A.: *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis*. Heidelberg, 1967.

## Jegyzetek

- <sup>1</sup> Das fatum ist als umgreifendes Motiv gleich einem roten Faden durch die Aeneis gezogen und trägt seinerseits wesentlich zur äusseren wie inneren Eiheit bei. Buchheit 1963
- <sup>2</sup> A vergiliusi szöveghelyeket a következő kiadás alapján idézzük: P. Vergili Maronis Opera rec. R. A. B. Mynors; Oxford, Clarendon Press 1969.
- <sup>3</sup> ibid. 132sqq.
- <sup>4</sup> Malten 883.
- <sup>5</sup> Norden 224.
- <sup>6</sup> Pötscher 1973. 61.
- <sup>7</sup> ibid.
- <sup>8</sup> ibid.
- <sup>9</sup> Pötscher 1978. 229.
- <sup>10</sup> Pötscher 1959. 24.
- <sup>11</sup> Nielsson I. 518. Minden kétséget kizáróan megszemélyesítéssel, perszifikációval van dolgunk, pl. a barok színpad, H. v. Hohhmannstall: Jedermannjának allegorikus ábrázolásai esetén, sőt az Aeneis Alvilág-jelenetében megszemélyesítésként szerepel pl. Eggestas, Gaudia...  
Pötscher 1978. 221.
- <sup>12</sup> ibid.
- <sup>13</sup> Nielsson 813sqq.
- <sup>14</sup> Pötscher 1959. 26.
- <sup>15</sup> Nielsson I. 116.
- <sup>16</sup> CIL I 2,9, a klasszikus latinban: Dedit Tempestatibus aedem merito, vö.: Szádeczky-Kardoss–Tegyei 134.
- <sup>17</sup> Pötscher 1978. 219.
- <sup>18</sup> ibid. 230.
- <sup>19</sup> Fränkel 86.
- <sup>20</sup> Pötscher 1978. 229.
- <sup>21</sup> Eberling I. 782 sqq.
- <sup>22</sup> Eberling I. 784 sqq.
- <sup>23</sup> Malten 895<sup>3</sup>
- <sup>24</sup> Hasonlóan ehhez: az antik ember számára a sportoló prototípusa a futó, elgondolása szerint annál jobban fut valaki, mennél hosszabb a lába. A kocsihajtó megjelenítésénél is a sportolót mint olyat kívánják élénk állítani, ezért ábrázolják hosszú lábakkal, noha a kocsihajtó teljesítménye egy versenyen nincs összefüggésben lábainak hosszával.



- <sup>25</sup> Pötscher 1973. 62.
- <sup>26</sup> Heinze 293sq.
- <sup>27</sup> Bailey 230sqq.
- <sup>29</sup> Greiner 88sqq.
- <sup>30</sup> Büchner 620.
- <sup>31</sup> Wlosok 30<sup>22</sup>
- <sup>32</sup> Carlsson 111sqq.
- <sup>33</sup> Kühn 17sqq.
- <sup>34</sup> Walde–Hofmann 463sq
- <sup>35</sup> Pötscher 1988. 490.
- <sup>36</sup> Latte 53.
- <sup>37</sup> Boyancé 40.
- <sup>38</sup> Pötscher 1988. 487.
- <sup>39</sup> Az „i” fokozatosan elhalványult, majd teljességgel eltűnt, mivel a Parica hangsúlyát tekintve harmadéles volt.
- <sup>40</sup> pario 3 peperi partus, pariturus: szül
- <sup>41</sup> A Moirák mellett (II.24.209) más istenek is szabtak ki életrészt, moirát a halandóknak (II.20.127; 24.534).
- <sup>42</sup> Dh. dass die Parca auch Fata und die Fata auch Parca ist (oder sein kann). Pötscher: Fatum 481.
- <sup>43</sup> Pötscher 1979.II. 188.
- <sup>44</sup> Rubenbauer–Hoffmann 208.
- <sup>45</sup> Brugmann 535.
- <sup>46</sup> Vö. Priscianus, gramm. II.379,11.
- <sup>47</sup> Pötscher 1978. 490.
- <sup>48</sup> Si ita fatum erit (Cic. fat.30.), Mihi ita Iuppiter fatus est (Liv. XXV.12,6), Cui rex aetherii breviter sic fatur Olympi (Verg. Aen.X.621.)
- <sup>49</sup> Fatumot adhat pl. Apollo – veter fatorum terminus sic iusserat (Acc. trag.481R), Iuno – fata Iunonis iniquae (Verg. Aen.VII.294), s általában az istenek – et si fata deum si mens non laeva fuisset (Verg. Aen.II.54).
- <sup>50</sup> Nielsson I. 362.
- <sup>51</sup> A homerosi moira-helyekről teljeskörű áttekintést ad Eberling I. 1113 sqq.
- <sup>52</sup> II. XV.195.
- <sup>53</sup> II. X.253.
- <sup>54</sup> II. IX.318.
- <sup>55</sup> Od. III.66; VIII.470.; XIV.448.
- <sup>56</sup> Od. XX.260.
- <sup>57</sup> Ventris–Chadwick 400. (A helyek: KN C 1632; PY 57=An 43,258=Kn01,43=Sn01)
- <sup>58</sup> Pötscher 1979.III. 1392
- <sup>59</sup> Pötscher 1960. 26.

- <sup>60</sup> Pötscher 1960. 103.
- <sup>61</sup> Pötscher 1979. III. 1393.
- <sup>62</sup> Roscher 3089sqq; Aisc.Eum.172.
- <sup>63</sup> Kühner-Blass-Gerth I.1.362.
- <sup>64</sup> Nielsson I. 364: Die Vorstellung vom Schicksaal und diejenige von den Göttern und ihre Macht sind zwei voneinander unabhängige und frei nebeneinander herlaufende Auffassungen der Ereignisse des Lebens.
- <sup>65</sup> Pötscher 1979. III. 1394.
- <sup>66</sup> Pötscher 1979. III. 1394.
- <sup>67</sup> Pötscher 1960. 20.
- <sup>68</sup> Kullmann 107; 107<sup>1</sup>.
- <sup>69</sup> A felosztás jórészt követi Pötschert (1977).
- <sup>70</sup> Ide tartoznak: Aen. I.2, VI.466, VIII.333, IX.642, X.501, XII.819.
- <sup>71</sup> Bliss 99sqq.
- <sup>72</sup> Spengel L.: Rhetores Graeci I-III. Lipsiae 1853-1856 III. 46. Ford.: Dér 5<sup>3</sup>
- <sup>73</sup> Köves-Zulauf 91sqq.; 106sqq.
- <sup>74</sup> Gundel 2622
- <sup>75</sup> ibid.2623
- <sup>76</sup> Cicero a fatumot (heimarmenét) így határozza meg: Fatum id apello, quod Graeci heimarmenen, id est ordinem seriemque causarum cum causae causa nexa rem ex se gignat, ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna (De div. I.125).
- <sup>77</sup> Pötscher 1988. 500.
- <sup>78</sup> Altheim II. 87sqq.
- <sup>79</sup> Pötscher 1988. 500.
- <sup>80</sup> Fauth 189.
- <sup>81</sup> Gundel 2623.
- <sup>82</sup> Bailey 276.
- <sup>83</sup> Wlosok 58.
- <sup>84</sup> Pötscher 1977. 142sqq.
- <sup>85</sup> Pötscher 1977. 29sq.; Pötscher 1961. 302sqq.
- <sup>86</sup> Aen. I.299, II.653, II.738, VI.449, VI.713.
- <sup>87</sup> Pötscher 1977. 30.
- <sup>88</sup> A lélekuvándorlás vergiliusi értelmezéséhez bővebben lásd Williams 48sqq.
- <sup>89</sup> Latte 291sqq.
- <sup>90</sup> Pötscher 1977. 33.
- <sup>91</sup> Aen.I. 18, 32, 39, 205, 221, 257, 262, 546, II. 13, 34, 121, 294, 433, 506, 554, III. 7, 17, 182, 395, 493, IV. 13, 109, 225, 340, 440, 651, V. 725, 784, VI. 66, 72, 147, 511, 546, 683, 759, 869, 882, VII. 79, 120, 122, 223, 234, 255, 314, 594, VIII. 398, 498, 511, 574, 731, IX. 94, 135, X. 67, 109, 113, 380, XI. 96, 112, 287, 587, 701, XII.110, 149, 676 (I.382).
- <sup>92</sup> Kullmann 107.



- <sup>93</sup> Aen. II. 54, 257, III. 717, VI. 376, VII. 239, 583 (III. 375)
- <sup>94</sup> Heinze 293.
- <sup>95</sup> Aen. I.239,VII.293.
- <sup>96</sup> Pötscher 1977. 63.
- <sup>97</sup> Aen. IV.612,X.33.
- <sup>98</sup> Pötscher 1977. 67.
- <sup>99</sup> Aen. II. 246, III. 443, 700, IV. 450, V. 656, 703, VI. 45, VII. 272, VIII. 10, 131, 498, X. 417.
- <sup>100</sup> Aen. IV. 20, 678, IX. 204, X. 438, 471, 624, XI. 160, 759, XII. 395, 507, 610.
- <sup>101</sup> Pötscher 1977. 72.
- <sup>102</sup> Pötscher1977. 78.
- <sup>103</sup> ibid.
- <sup>104</sup> Altheim II.87.